

¿Es la muerte un daño para los animales no humanos?

Olga Campos Serena*
Universidad de Granada

Resumen: Bajo condiciones normales, nuestra muerte se entiende con un gran mal a ser evitado. El objetivo será explicar por qué podemos mantener que la muerte puede dañar también a los animales. Introduciremos la idea de daños extrínsecos: daños no experimentados como algo negativo en sí mismo, sin embargo nos impiden disfrutar de los bienes de los que la muerte nos priva. Entonces, necesitamos preguntar acerca de la clase de obligación que tenemos hacia ellos y acerca de los derechos que al respecto merecerían.

Palabras clave: Muerte, daños intrínsecos, intereses, valor de la vida, daños extrínsecos, privación.

Abstract: Under normal conditions, our death is seen as a great evil to be avoided. The claim will be that death can harm some animals other than humans. We will introduce the extrinsic harms view: harms not experienced as something negative in itself, but impede us enjoy the goods of which our death deprive us. Then, we need ask about the kind of obligation we have towards them and the correlative rights to which they are entitled.

Key Words: Death, intrinsic harms, interests, value of life, extrinsic harms, deprivation.

Cuando nos disponemos a valorar situaciones en las que entra en juego la muerte de los individuos no podemos afirmar sin más que una vida es una vida. Si el sufrimiento es sufrimiento independientemente de quien lo padezca no podemos decir con tanta ligereza que una vida es una vida independientemente de quien la pierda¹. Si la tenencia de un interés en no sufrir es lo que determina la necesidad de proteger el bienestar básico de un individuo, ¿Es la tenencia de un interés por seguir viviendo lo que debería determinar la consideración de la muerte como un daño? Si admitiéramos que así es, ¿Qué es lo que determinaría la existencia de tal interés?

Para muchos lo que estaría realmente en juego son aquellas capacidades necesarias para poder valorar nuestra vida. La pertinencia de especificar qué es lo que debe englobar dicha valoración obedecería a la necesidad de determinar qué tipo de individuos pueden llevarla a cabo. ¿Habría algunos animales no humanos entre ellos?²

* Departamento de Filosofía I. Edificio Facultad de Psicología. Universidad de Granada. 18071. Granada. España. olgacampos@ugr.es

¹ P. Singer: *Ética práctica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, 1995, pp. 77,161-162.

² Es algo comúnmente admitido que muy pocos animales serán conscientes de su propia muerte. En último término se ha apuntado el caso de los elefantes. Sabemos que éstos reconocen la muerte de sus congéneres. Consulte J. Mosterín: *Los derechos de los animales*, Madrid, Debate, 1995, pp. 70-71. Puede que algún día se lleven a cabo estudios no antropocéntricos que permitan esbozar una clasificación de las especies con este tipo de conciencia respaldada por toda la comunidad científica. Podemos encontrar propuestas similares de clasificación en D. Griffin: *The question of animal awareness: the evolutionary continuity of mental experience*, New York, The Rockefeller University Press, 1976; D. y M. Radner:

Puede que para poder valorar nuestra vida debamos poder experimentar la muerte como una desgracia³. Ello implicaría tener la capacidad de desear no morir. Resulta más que dudoso que algún animal tuviera este tipo de deseo en tanto que parece improbable poder atribuirles con seriedad sentimientos del tipo miedo a la muerte, miedo a contraer una enfermedad fatal o deseo de plantearse ciertas metas⁴. Para Cigman ésta es la forma de justificar la exclusiva protección moral frente a la muerte que en su opinión merecen los humanos. La clase de desgracias que los animales no pueden sufrir son aquellas que llamamos *tragedias*. No podemos decir, mantiene, que un perro haya sufrido una tragedia por el hecho de haber muerto joven. Se entiende la capacidad de desear no morir como un *deseo categórico* y se insiste en la necesidad de distinguir éstos de los demás deseos, pues son los primeros los que hacen que la muerte sea una desgracia⁵. De forma que no se trata de no querer morir, sino de no querer morir porque se valora la vida. Entonces el argumento podría ser como sigue:

1. Sólo los seres capaces de valorar la vida en sí misma (deseo categórico) pueden sufrir la muerte como una tragedia.
2. Sólo los seres capaces de sufrir la muerte como una tragedia pueden tener un derecho moral a la vida.
3. Los animales son incapaces de valorar la vida en sí misma.
4. Entonces, los animales no pueden tener un derecho moral a la vida.

Ahora bien, ¿Son las premisas del argumento verdaderas? Podemos empezar preguntando por la segunda, ¿Sólo para aquellos cuya muerte sea una tragedia podemos establecer una protección moral al respecto? Podemos entender que en el argumento subyace una confusión entre *tragedia* y *daño*. El que una muerte no sea trágica no implica que tal muerte no sea un daño. De forma que aunque asumiéramos que la muerte de un animal nunca es una tragedia, de ello no se sigue que tengamos que negar

Animal consciousness, New York, Prometheus Books, 1989; B. E. Rollin: *The unheeded cry. Animal consciousness, animal pain and science*, New York, Arbor, 1989; R. Rodd: *Biology, ethics, and animals*, Oxford, Oxford University Press, 1990. Hasta ahora las evidencias señalan a los grandes simios, delfines y elefantes.

³ R. Cigman: «Death, misfortune and species inequality», *Philosophy & Public Affairs*, nº 10, 1981.

⁴ De forma que la muerte no sería una desgracia para los animales porque éstos no tienen la capacidad de desear no morir. Así, para la autora, si queremos poner en duda la legitimidad de su muerte no podemos hacerlo apelando a su derecho a la vida (aunque sí sobre la base del dolor que pudieran experimentar). Así, las prácticas en las que mueran animales sin ningún tipo de sufrimiento no podrían cuestionarse moralmente en este punto. Véase R. Cigman: *Op. cit.*: pp. 62-64.

⁵ Hemos de entender los deseos categóricos como capacidades. Debemos tener esto presente cuando Cigman afirma que la conexión entre deseos (no categóricos) y derechos no es adecuada. Y no lo es porque: 1) el hecho de tener un deseo no tiene por qué proporcionar un derecho (Ej. Deseo de robar) y 2) se pueden tener derechos sin tener deseos al respecto (Ej. Ser ciudadano americano). Para profundizar en el análisis de los deseos categóricos, consúltese R. Cigman: «Why death does not harm animals», en: T. Regan y P. Singer (eds.): *Animal rights and human obligations*, New Jersey, Prentice Hall, 1976, 1989, pp. 150-152.

que la muerte frecuentemente es un daño para algunos de ellos. Aclarada la distinción entenderemos la primera premisa como sigue: ¿La muerte sólo será un daño para aquellos que puedan valorar la vida? Lo que según la propuesta de Cigman habría que entender como ¿La muerte sólo será un daño para aquellos que tengan un deseo categórico de no morir? El problema de fondo es la idea de posibilidades futuras que encontramos en la concepción de deseo categórico. Cuando se habla de desear no morir porque se valora la vida esto habitualmente refiere a cosas como escribir un libro o tener un hijo. Sin embargo, unos deseos no tienen por qué contar más que otros. Los animales pueden valorar la vida en el sentido de que pueden querer seguir alimentándose o cuidando de sus crías. Cuando se habla del deseo categórico de no morir con relación a ciertas posibilidades futuras no se especifica cuán futuras o complejas tienen que ser tales posibilidades⁶. Los animales igualmente actúan en el presente intentando satisfacer sus deseos. Por tanto, piensan y actúan de cara al futuro, aunque éste no sea un futuro a largo plazo. De forma que puede que la capacidad para valorar la vida, tal como la entiende Cigman, sea un criterio demasiado *estricto*. Es decir, parece que la tenencia de deseos categóricos no es algo necesario para que un individuo pueda tener un interés en seguir viviendo. Conclusión que por tanto no implica que hayamos desestimado la capacidad de valorar la vida como una capacidad relevante para atribuir a los individuos intereses en continuar viviendo. Esto es, si desligamos esta capacidad de la tenencia de deseos categóricos, ¿Estaremos ante una característica relevante a la hora de identificar el tipo de intereses que asegurarían una protección moral frente a la muerte?

Entonces, nuestro interés ahora es preguntarnos acerca de si es la posibilidad de valorar de alguna forma la vida la capacidad que tendríamos que relacionar con la posesión de los intereses que determinan la atribución de una protección moral al respecto. Veamos cómo sería el esquema del argumento⁷:

1. Sólo los seres capaces de valorar X en sí mismo pueden sufrir el daño de no-X.
2. Sólo los seres capaces de sufrir no-X como un daño pueden tener un derecho moral a X.
3. S es incapaz de valorar X en sí mismo.
4. Entonces S no puede tener un derecho moral a X.

⁶ T. Regan: «Why death does harm animals», en: T. Regan y P. Singer: Op. cit.

⁷ S. F. Sapontzis: *Morals, reason and animals*, Philadelphia, Temple University Press, 1987, pp. 161-175.

Nuestra pretensión es clarificar qué significa *valorar X en sí mismo*⁸. Para ello es determinante tener presente la distinción entre “A está interesado en X” y “X está en los intereses de A”. El objetivo de la distinción es indagar en la posibilidad de que aunque algunos individuos no puedan estar interesados en la vida (en el sentido de que puedan valorarla positivamente) puede que la vida esté dentro de sus intereses.

En primer lugar ¿Pueden los animales estar interesados en la vida? Sabemos que el criterio de los deseos categóricos resulta demasiado estricto, pero también debemos contar con que la capacidad que está en juego no puede ser una característica cualquiera sino que tendrá que estar en relación con la capacidad de concebirse uno mismo temporalmente⁹. Ciertamente ello implicará un cierto grado de autoconciencia, pero percatémonos de que no necesariamente la autoconciencia que se relaciona con lo que entendemos como una inteligencia normal humana. Parece lógico pensar que estar interesado en la vida (valorar la vida) pasa por tener una preferencia por la misma. De forma que si hemos ligado tal valoración a la posibilidad de que la muerte pueda ser

⁸ Tomamos esta distinción de la respuesta dada por Tom Regan a un artículo en el que H. J. McCloskey quiere defender que los animales no tienen intereses. La idea de que la afirmación “A tiene un interés en algo X” es ambigua le sirve para situarse en un contexto desde el que deslegitimar la propuesta del autor. Si bien en este caso el debate descansa en la posibilidad de que los animales tengan intereses en general, nosotros estamos interesados en trasladar esta distinción de Regan al contexto específico que nos ocupa. No obstante señalamos brevemente la línea general de la discusión entre estos dos autores. McCloskey entiende que la capacidad necesaria para poder tener intereses es la capacidad para poseer cosas, y en su opinión los animales no la tienen (porque es algo para lo que como un primer paso haría falta tener la capacidad de estar interesado en X). En primer lugar Regan habla de la necesidad de discutir la negación de tal capacidad en los animales en este contexto general y también de que la clave está en tener en cuenta la ambigüedad a la que ha hecho referencia. Podríamos mantener, afirma, que el gato posee una esterilla en tanto que es el gato el que está en posesión de ella. Sin embargo podría decirse que tal cosa es cierta en un cierto sentido de posesión pero no en otro, y que es este segundo sentido el que de verdad importa para McCloskey porque en su opinión debemos entender poseer como *pertenecer*. ¿Pueden los animales poseer cosas de esta forma? Atendamos al siguiente ejemplo, le doy un hueso a mi perro y este lo entierra en el jardín del vecino. El vecino lo encuentra y pregunta de quién es el hueso. Efectivamente parece que el hueso pertenece al perro, porque no se puede mantener que el hueso esté en la lista de mis posesiones personales. McCloskey acaba variando su argumentación objetando que el hueso no pertenece al perro sencillamente porque no es algo que él tenga derecho a poseer. El problema son las implicaciones teóricas de introducir en este momento esta afirmación, pues la idea de que los animales no pueden poseer cosas era una forma de mostrar que los animales no pueden tener derechos. Para indagar en la discusión consúltese H. J. McCloskey: «Rights», *The Philosophical Quarterly*, nº 15, 1965, pp. 115-127; H. J. McCloskey: «Moral rights and animals», *Inquiry*, nº 22, 1979, pp. 23-54; H. J. McCloskey: «The moral case for experimentation on animals», *The monist*, nº 70, 1987, pp. 69-73. Y también T. Regan: «McCloskey on why animal cannot have rights», *The Philosophical Quarterly*, nº 26, 1976, pp. 251-257.

⁹ Debemos percatarnos de que no hay muchas capacidades que encajen en esta descripción. Podríamos entender que la validación de la satisfacción del criterio propuesto será tarea de otras disciplinas como la biología, la psicología o la etología. Pero hay quien ha insistido en que no se trata sólo de identificar los rasgos que confieren valor a la vida de un individuo y determinar qué individuos los poseen, por habitual que sea este método. El problema de establecer previamente una característica y pasar a aplicarla a los casos particulares es que habitualmente ello supondrá muchos problemas a la hora de poder dar este segundo paso. En esta línea véase J. Harris: *The value of life*, London and New York, Routledge, 1985 y A. Maclean: *The elimination of morality. Reflections on utilitarianism and bioethics*, London and New York, Routledge, 1993.

considerada un daño entonces habríamos de constatar la tenencia de determinadas características psicológicas (como ser consciente de uno mismo como entidad distinta y concebirse existiendo a lo largo del tiempo) que parecen necesarias para tener la apuntada preferencia. Lo cual parece sugerir que la autoconciencia es relevante desde un punto de vista contextual. Pero resulta especialmente útil tener clara la distinción entre *self-consciousness* y *self-awareness*. En el primer término encontramos matices que refieren a una inteligencia normal humana, mientras que en el segundo se apunta a un grado alto de conciencia sin la anterior implicación¹⁰. Podríamos hablar de autoconciencia y autopercepción respectivamente. Apostar por la segunda de estas características supone rebajar el criterio que entendemos necesario para poder tener una preferencia en seguir viviendo (en línea con la crítica que lanzábamos a propuestas tan estrictas como la de Cigman), y a su vez poder reconocer la importancia de concebirse a uno mismo como un ente distinto de otros entes en el mundo (algo para lo que es imprescindible saber que se tiene un pasado y un futuro, en definitiva, percibirse existiendo en un período de tiempo por pequeño que sea).

Según esta primera interpretación de lo que supone *valorar X en sí mismo*, para que la vida sea algo positivo y así su pérdida provoque un daño, *A debe estar interesado en X*. Si entendemos que Cigman se equivocaba con su idea de deseos categóricos (lo que implicaba *self-consciousness*) y frente a ello se apostaba por la autopercepción (*self-awareness*), después de profundizar en la discusión en torno al grado de conciencia de los animales deberíamos estar dispuestos a asumir que podríamos identificar en algunos de ellos el tipo de capacidad que estamos exigiendo para considerar la muerte como un daño¹¹. Ahora bien, a pesar de rebajar el criterio, esta interpretación implica tener que rechazar algunas de nuestras intuiciones prerreflexivas con respecto a algunos de los individuos que forman el grupo de los que llamamos humanos no paradigmáticos. Es cierto que al dejar de asociar la capacidad relevante para valorar la vida a la autoconciencia que se asocia con una inteligencia normal humana estamos posibilitando

¹⁰ P. Singer: «La ética más allá de los límites de la especie», *Teorema*, nº 18, 1999, p. 220.

¹¹ El debate en torno a las capacidades de cognición presentes en los animales ha dado lugar durante años a un importante tema de discusión. Es plausible constatar no sólo la viabilidad de asumir que muchos animales son conscientes de sus emociones (conciencia perceptiva) sino también que algunos de ellos parece tener un grado muy alto de conciencia (conciencia reflexiva) que podemos relacionar con el autorreconocimiento. Véase D. Griffin: *Animal minds: beyond cognition to consciousness*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, 2001 y A. Damasio: *The feeling of what happens: body, emotion and the making of consciousness*, London, William Heinemann, 1999.

entender que la muerte daña a algunos de los humanos *marginales*¹². Pero también es cierto que muchos de ellos tampoco tendrán el grado de conciencia necesario para poder atribuirles las características mentales que se asocian con la autopercepción. Entonces deberíamos preguntarnos si estamos dispuestos a asumir que los bebés o los discapacitados mentales graves queden fuera del grupo de individuos para los que reconocemos una protección moral frente a la muerte¹³. Si entendiéramos que no lo estamos, entonces puede que tengamos que pasar a analizar si consideramos más pertinente la segunda de las formas en las que podemos interpretar la idea de lo que supone valorar algo¹⁴.

¿Estará la vida dentro de los intereses de los animales? Lo que nos interesa ahora es reflexionar acerca de si podemos tener derecho a X a pesar de nuestra no valoración de X en sí mismo. Es decir, puede que sea posible tener derecho moral a algo que inflencie nuestros intereses pero de lo que somos ignorantes. ¿Es éste el caso del derecho a la vida? Puede resultar intuitivo pensar que lo determinante para tener derecho a la vida es que la vida esté en los intereses del individuo en cuestión, independientemente del hecho de si el individuo está interesado de manera consciente en tal cosa o no. Si tal intuición fuera acertada mantendríamos que no es necesario que tengamos que valorar X en sí mismo para poder tener derecho a X. Porque, en tanto que no tenemos el deseo consciente de respirar, ¿Acaso no seríamos dañados si fuéramos privados de oxígeno? Puede que debiéramos repensar la noción clásica de daño para comprobar si es demasiado estrecha (Cavaliere, 2001: 102-104). Puede que el enfoque que hasta ahora hemos dado a los análisis en torno a la evaluación moral de la muerte indolora no sea el más adecuado. Quizá deberíamos plantearnos abandonar la perspectiva en la que la muerte se concibe como un daño intrínseco para pasar a entender que los únicos daños en juego son extrínsecos. Se trataría entonces de asumir una concepción instrumental donde continuar existiendo es importante no por nuestra

¹² Denominación habitualmente utilizada para hacer referencia al grupo de individuos humanos que no cuentan con el grado de racionalidad suficiente para poder atribuirles lo que solemos entender por *inteligencia normal humana*. Bebés e individuos con déficits cognitivos graves estarán dentro de tal grupo.

¹³ De forma que los que insisten en asociar el daño que supondrá la muerte con una valoración positiva de la vida, entendida de manera más o menos estricta, defenderán la necesidad de admitir que el grupo de individuos que deben estar protegidos frente al sufrimiento será mayor que aquel otro formado por los que requieren protección frente a la muerte.

¹⁴ A. Maclean insiste en que un argumento racional acerca del valor de la vida llevará a tener que dejar fuera de protección frente a la muerte a muchos casos *marginales*, y que ello es suficiente para poder afirmar que el procedimiento seguido es poco apropiado. La autora indaga así en la inadecuación de este tipo de criterios, y en un segundo paso de su argumentación se pregunta por la inteligibilidad de la pregunta por el valor de la vida. Para profundizar en estos análisis véase A. Maclean: Op. Cit: pp. 17-36.

preferencia al respecto sino porque ello nos permite tener cosas valiosas, como emociones o experiencias. La muerte no sería moralmente neutra por los daños indirectos que ésta representa. De esta forma lo que hace que la muerte sea un daño es la pérdida de la vida misma.

Sin embargo es inevitable preguntarnos por las consecuencias a las que podría dar lugar el hecho de desvincular totalmente la valoración individual de X del derecho que protege X. Cuando está en juego el derecho a la vida lo anterior podría llevarnos a tener que afirmar que deberíamos proteger la vida de todos los seres vivos, pues podría entenderse que *vivir* forma parte de los intereses de cualquier de ellos. Incluso, en un plano más general, podría llegar a entenderse que nos veríamos obligados a establecer protección moral para todo tipo de *necesidades*¹⁵. Reconocemos que ello no sólo es poco intuitivo sino también inaceptable. Sabemos que es absurdo mantener que algo está en los intereses de X, cuando estamos ante un X que no puede ser ni beneficiado ni dañado realmente. Siguiendo el análisis de Sapontzis “X está en los intereses de A *sys* X afecta a los intereses de bienestar de A”. Sin embargo, hay quien ha mantenido que se está pasando por alto la existencia de una posible connotación evaluativa-prescriptiva. Es el caso de McCloskey cuando afirma que debemos entender “X está en los intereses de A” como “Tú (A) debes hacer X”¹⁶. Regan desafía al autor afirmando que no está claro que los intereses del segundo tipo impliquen tal connotación¹⁷. Aunque “A debería hacer X” sea parte del significado de “X está en los intereses de A”, mantiene, no podemos citar el hecho de que X está en los intereses de A como una razón para decir que “A debería hacer X”¹⁸. Sapontzis entiende que aunque se mantuviera tal idea de

¹⁵ Como la que un coche podría tener de gasolina, según afirma R. Frey. Consúltese R. Frey: *Interests and rights: the case against animals*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp.78-110. El autor S. F. Sapontzis ha señalado los fallos de esta crítica, para lo que parte de una elaboración sistemática del argumento de Frey. Podemos verlo en S. F. Sapontzis: Op. cit: pp. 115-129.

¹⁶ H. J. McCloskey, 1965: Op. cit. De esta forma lo que habría debajo de tal connotación es la capacidad de autonomía. Si queremos indagar acerca del papel de la capacidad de autonomía en este contexto concreto, consúltese R. Elliot: «Moral autonomy, self-determination and animal rights», *The Monist*, nº 70, 1987, pp. 83-97.

¹⁷ T. Regan: «Frey on interest and animal rights», *The Philosophical Quarterly*, nº 27, 1977.

¹⁸ Pero Frey entiende que esta argumentación errónea. Según lo anterior, Regan entenderá que aunque “A es un bípedo” sea parte del significado de “A es un hombre”, no podemos citar el hecho de que A sea un bípedo como una razón para decir “A es un hombre”. Sin embargo, dice Frey, esto es falso en tanto que el hecho de que A sea un bípedo sí es una razón para decir “A es un hombre”. Por otro lado, mantiene Frey, la idea de que McCloskey entiende que “X está en los intereses de A” tiene una connotación prescriptiva es una interpretación posible entre otras, porque el autor dice poco al respecto. Véase R. Frey: «Interests and animal rights», *The Philosophical Quarterly*, nº 27, 1977, pp. 254-259. Pero Regan insiste en reconocer el papel que dicha connotación parece tener en la anterior propuesta y como otra salida reivindica la posibilidad de entenderla de tal forma que en los casos en los que no se den las características necesarias para hacerse cargo de ella (animales y bebés) podamos admitir que la prescripción pueda recaer directamente en otros individuos. Así, si son incapaces de velar por la

prescriptividad esto no es incompatible con la idea de interés que se está planteando. Cuando alguien dice que en “X está en los intereses de A” hay un componente prescriptivo esto puede ser adecuadamente interpretado como un imperativo hipotético. Es decir, en los casos en los que “si X está en los intereses de A, entonces A debería hacer tal cosa” puede mantenerse porque hay un suficiente grado de autonomía podremos hablar de un componente prescriptivo. En los casos en los que no, tal componente se entenderá como un subjuntivo.

Tener esta interpretación presente y distinguir entre necesidades afectivas y no afectivas nos permite insistir en que para que algo X esté en los intereses de A no es necesario que éste sea un individuo autónomo pero sí ha de ser susceptible de que su bienestar se vea afectado. Así, podemos analizar el componente prescriptivo de esta forma (si es que no queremos defender que no es necesario) sin necesidad de caer en una pendiente que lleve a tener que proteger a los coches y las plantas. El siguiente texto de James Rachel sistematiza nuestra argumentación:

«When we say that something is valuable “to someone”, we might mean three things. First, we might mean that someone *believes* the thing is valuable; or secondly, we might mean that someone consciously *cares* about it.... But there is a third, more straightforward understanding of what is meant... In saying that something is valuable for someone, we might simply mean that *this person would be worse off without it*. It is important to notice that this third sense is independent of the first two. The loss of something might in fact be harmful to someone even though they were ignorant of this fact and consequently did not care about it». J. Rachels: *Created from animals. The moral implications of Darwinism*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 198, cit. en P. Cavalieri: *The animal question. Why nonhuman animals deserve human rights*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 103.

De forma que el giro hacia una perspectiva instrumental nos permite entender que el estado de muerte no es un estado de desgracia, sino que la muerte es un daño por

persecución de sus propios intereses entonces podría establecerse un grupo de personas competentes que miren por ellos. Véase T. Regan, 1977: Op. cit: pp. 335-337. En opinión de Frey ello implica admitir que si no existieran los humanos competentes entonces tales individuos no tendrían intereses. Aunque Regan participe de esta discusión reinterpretando la apuntada connotación prescriptiva, lo que de fondo reivindica en sus análisis es la idea de que aunque no exista ninguna persona competente, sus intereses siguen existiendo. Y es así porque en realidad apuesta por la insignificancia moral del señalado elemento. La relación epistémica que tengamos con nuestros intereses es irrelevante para poder afirmar la existencia de los mismos. El que se dé o no la relación epistémica finalmente es algo moralmente irrelevante. Véase S. F. Sapontzis: Op. cit: pp. 134-137. Es decir, en un contexto general, el que determinados individuos estén interesados en evitar el dolor no puede depender de si éstos comprenden o no la idea de que deberían perseguir el señalado interés.

la privación de la vida que esta supone. Efectivamente tendríamos que admitir entonces que dicha privación tiene lugar en el caso de todos los seres vivos. Pero perder la vida no significa *per se* que la muerte suponga un daño. Hemos comprobado, por un lado, la necesidad de que tengan lugar experiencias de bienestar para que ello sea así, y por otro, que el tipo de intereses que se relacionan con ello pueden existir al margen de la relación epistémica que tengamos con ellos. Ya sabemos entonces que no basta con que algo esté vivo para tener intereses. Debemos por tanto poder detectar algún tipo de vida psíquica además de física que posibilite tener experiencias de bienestar. Algo que parece suceder en el caso de muchos animales no humanos, y también en el de los casos humanos no paradigmáticos. Pasar a considerar la muerte como un daño extrínseco supone en principio dejar de preocuparnos por capacidades complejas, pues para que la pérdida de la vida suponga la pérdida de experiencias de bienestar sólo hace falta tener la capacidad de experimentar dolor y placer¹⁹.

Entonces hemos encontrado que la mejor opción consistirá en abandonar la idea de que la capacidad de un individuo para estar interesado positivamente en seguir

¹⁹ Asumir este análisis implica que entonces el hecho de que esta capacidad esté presente en muchos animales tendría que determinar la toma de decisiones también cuando entra en juego la muerte de individuos. ¿Cómo podemos admitir que los animales sienten? Con este objetivo habitualmente se esgrimen tres argumentos que tradicionalmente fueron propuestos por el filósofo Peter Singer, o lo que muchos han estado de acuerdo en llamar *argumento analógico* (que se compondría del argumento de la analogía comportamental, del paralelismo físico y el referente de la teoría de la evolución). Véase P. Singer: *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1975, 1999, pp. 46-49 y también J. Mosterín: *¡Vivan los animales!*, Madrid, Debate, 1998, pp. 83-97. No obstante hay que contar con que los presupuestos cartesianos calaron hondo, hasta el punto de que tradicionalmente siempre ha habido un rechazo general hacia las investigaciones cuyo objeto de análisis fuera el sufrimiento animal. La idea es que los científicos sólo pueden trabajar con lo que los animales hacen y no con lo que sienten. A esta máxima se la llamó *tabú conductista* y era defendida por los primeros etólogos del siglo pasado. La traducción actual de dicho tabú consiste en apuntar al hecho de que la sensibilidad, tal como es descrita en muchos argumentos a favor de la existencia de dolor en los animales, podría entenderse en realidad como una característica presente en todos los seres vivos. Sin embargo, parece que establecer una conexión entre dolor y moral pasa por tener que preguntarnos por la posibilidad de *sentir*. Y ello refiere a su vez a la pregunta por la existencia de *emociones conscientes* en los animales. Pero éstos nos ofrecen ejemplos cada día que hacen que el conductismo se encuentre ante dificultades muy serias, que lo inhabilitan como un modelo explicativo adecuado. Además el modelo conductista no se hace cargo de nuestras intuiciones pues habitualmente entendemos que los causantes de la conducta son los estados mentales, y las explicaciones circulares son constantes si se quiere reducir lo mental al comportamiento. Por otro lado, sabemos que la capacidad de tener representaciones mentales es una herramienta radicalmente útil para sobrevivir, por lo que parece lógico pensar que la evolución les ha dotado con ella. Pero sobre todo resulta imposible conciliar el hecho suficientemente probado de que los animales aprenden con la tesis de la inconsciencia animal. Si proyectamos nuestra experiencia subjetiva del dolor sobre otros humanos distintos de nosotros apelando a la similitud anatómica, neurológica, fisiológica, bioquímica, genética y comportamental, no es menos razonable hacer lo mismo en el caso de los animales que presenten tales similitudes. Con el auge del cognitivismo (donde participa la filosofía de la mente, la psicología, la lingüística, las neurociencias y la antropología) se reconoce la existencia de estados mentales como algo necesario para que tenga lugar el comportamiento en los animales, y se insiste en lo apropiado de profundizar en ellos. Véase C. Mateos: *Bienestar animal, sufrimiento y consciencia*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2003, T. Regan 1983: *The case for animal rights*, Berkeley, University of California Press, 1983, y D. DeGrazia 1996: *Taking animals seriously. Mental life and moral status*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

viviendo es lo relevante para establecer una protección moral frente a la muerte. Nos percatamos de que lo que entendemos por una inteligencia normal humana resultaba algo demasiado estricto. Planteábamos entonces la autopercepción como una característica menos exigente pero que cumplía con lo que habitualmente entendemos necesario para poder valorar la vida en este sentido. Pero vimos cómo ello nos impediría poder hacernos cargo de nuestras intuiciones en torno a la protección que al respecto entendemos deberíamos otorgar a algunos casos humanos no paradigmáticos incapaces también de contar con esta segunda característica. Indagamos entonces en la posibilidad de interpretar la exigencia de valorar la vida de forma que lo que contará fuera el hecho de que la vida estuviera dentro de los intereses de los individuos. Y vimos que la posibilidad de contar con necesidad afectivas (lo que supone poder ser beneficiado o dañado) es determinante para poder establecer el tipo de protección por la que preguntábamos. Si esto fuera así tendríamos que admitir que el grupo de los individuos que deben ver sus intereses en evitar el sufrimiento protegidos coincidirá con el que forman aquellos para los que tendríamos que establecer una protección moral frente a la muerte²⁰.

Las diferencias vendrán dadas a la hora de resolver los obligados conflictos que tendrán lugar entre vidas diferentes. Parece lógico indagar en cómo llevar a cabo la evaluación de las oportunidades de satisfacción de las que privará la muerte en los distintos casos y puede que estemos interesados en poder mostrar que la vida de los más autoconscientes es más valiosa. Hemos de insistir en la compatibilidad de una propuesta en la que todos los individuos con necesidades afectivas merezcan algún tipo de protección frente a la muerte con la idea de que debemos poder contar con una jerarquía justificada desde la que sea legítimo optar por salvar la vida de un individuo frente a la de otro en caso de conflicto. Las conclusiones del análisis junto con la asunción de un necesario principio de igualdad nos instará tener que asumir que las vidas de los individuos con intereses son de igual valor. Pero el reconocimiento de protección moral al respecto es compatible con la necesidad de tener que acordar la forma en la que queremos hacernos cargo de los posibles conflictos y ver qué otros elementos serán importantes cuando queramos evaluar el valor de vidas diferentes.

²⁰ En esta línea se sitúan autores como D. Jamieson y E. Johnson. Consúltese D. Jamieson: «Killing persons and other beings», en: H. Miller y W. Williams (eds.): *Ethics and animals*, Clifton, N. J., Humana, 1983, y E. Johnson: «Life, death and animals», en: T. Regan y P. Singer: Op. cit.

Lo primero que deberíamos plantearnos es si el tipo de prohibición que se deriva del reconocimiento de una protección frente a la muerte tendrá o no un carácter absoluto. Una interpretación de los derechos en la que éstos se entiendan como protecciones innegociables resulta intuitiva en tanto que protege de los cálculos de utilidad, sin embargo la imposibilidad de resolver los inevitables conflictos de derechos hace implausible esta propuesta y nos conduce a la necesidad de preguntar por una interpretación distinta. La introducción de un criterio consecuencial parece lo único que permite apostar en estos casos por la opción menos mala. La necesidad de tomar decisiones cuando dos derechos se encuentran enfrentados nos insta, si queremos ser coherentes, a partir desde el principio de un esquema normativo que nos permita elegir lo que resulta mejor en cada caso. Pero, ¿Partir de una consideración no absoluta de los derechos acaso no llevará a tener que abandonar aquello que sí consideramos relevante de la propuesta más exigente, a saber, impedir que rutinariamente estemos sometidos a la contribución al bienestar general? Puede que tengamos que contestar que no tiene que ser así si nos percatamos de que la apelación misma a la utilidad probablemente funcionará en línea con una protección de los individuos frente al cálculo; con la virtud añadida de poder hacerse cargo de aquellas situaciones excepcionales en las que la opción menos mala pasa por anular de forma temporal tal protección individual²¹. De manera que no parece difícil lograr una justificación utilitarista de los derechos desde la que poder actuar como si éstos fueran inviolables siempre que no haya conflicto²².

Pero lo cierto es que el esquema consecuencial del utilitarismo permitirá anular la protección frente a la muerte de un individuo si con ello atendemos a un interés mayor. Pero lo que a priori puede ser entendido por autores como Regan como una consecuencia indeseable del anterior esquema normativo funciona, sin embargo, como una herramienta para poder hacernos cargo de los inevitables conflictos. Sin duda resultará irrenunciable disponer de las herramientas necesarias para poder resolver situaciones conflictivas en las que la vida forme parte de los intereses de individuos

²¹ Francisco Lara reivindica la eficacia de esta interpretación en los siguientes términos: «Pero hemos de reconocer, y esto sería lo novedoso, que los derechos como restricciones a consideraciones utilitaristas adquieren su mejor fundamento en la propia utilidad. Su carácter instrumental se manifiesta abiertamente en nuestra firme convicción de que los derechos, siendo vinculantes cuando promueven el respeto de los seres moralmente valiosos, pierden, sin embargo, toda su fuerza cuando suponen un obstáculo insalvable a la consecución de ese objetivo, cuando su seguimiento nos lleva, paradójicamente, a una situación en la que sus titulares son menos respetados». F. D. Lara: «El valor de los animales y la utilidad de los derechos», en: J. M. García Gómez-Heras y C. Velayos (eds.): *Responsabilidad política y medio ambiente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 243.

²² F. D. Lara: Op. cit: pp. 238-246.

diversos. Si bien podemos justificar dar prioridad a un interés de este tipo si el conflicto surge entre éste y uno en no sufrir apelando a que ésta es la opción menos mala, no parece fácil encontrar la forma de tomar decisiones en otras situaciones en las que hay que optar entre vidas. Se trataría de poder contar con herramientas justificadas que permitan hacer una elección correcta entre vidas diferentes en caso de conflicto (sabiendo que una propuesta de elección que descansa en bases especieístas no es una opción que puede ser adecuadamente razonada). Parece que cuando perseguimos determinar el valor de diferentes vidas serán determinantes elementos extrínsecos al individuo como las privaciones a las que se vería sometido por el hecho de morir. Entonces asumir una perspectiva extrínseca en torno a la muerte irremediamente lleva emparejada la necesidad de poder evaluar los daños indirectos, y en tal caso, tendríamos que indagar en la forma de poder llevar a cabo comparaciones entre ellos.